Entes e Elos da Cultura

PATRICIA BIRMAN

Com artigos produzidos entre os anos 50 e o final da década de 70, a coletânea de René Ribeiro * percorre mais de 30 anos de trabalho antropológico. Tendo como eixo central as religiões no Brasil e dando uma atenção particular àquelas de origem africana, o livro aborda, também, diversos estudos na área de relações raciais e termina com uma proposta relativa a uma psiquiatria transcultural.

Ribeiro, desde o prefácio, avisa: é homem de claras filiações teóricas e delas não se acanha. Gilberto Freyre, Boas e Herskovits se destacam. Não nega também suas antipatias, sobretudo a determinadas correntes de pensamento que, teórica e metodologicamente, são criticadas pelo que nelas vê de mais pernicioso em termos de uma análise sociológica: procedimentos "deterministas" e/ou "reducionistas".

A preocupação do autor com o conceito de cultura, fundamental nessa obra dedicada à religião, está delimitada pela temática *cultura e personalidade,* de um lado e, de outro, pela relação entre *cultura e sociedade*. Atrás dessa temática arma-se o campo de discussão com outras correntes de pensamento, notadamente, aquelas identificadas como "deterministas".

A oposição sistemática aos "determinismos" vai se apresentar, na obra de Ribeiro, com vários sentidos que, muitas vezes, se mostram acoplados. Em primeiro lugar, cabe destacar que é cunhado de "determinismo" tudo aquilo que pode diminuir, ou, de algum modo, afetar a existência plena de uma esfera que Ribeiro consi-

---

* RIBEIRO, René. *Antropologia da Religião e Outros Estudos.* Recife: Massangana/Fundação Joaquim Nabuco, 1982, 310 p.

dera de inestimável valor: a esfera de existência do indivíduo. Nenhuma relação de causalidade pode, legitimamente, se estabelecer se pretender subsumir a esfera da individualidade, não deixando espaço para o indivíduo manipular e controlar seus efeitos.

Enquanto ser singular, dotado de vontade e razão, o indivíduo seria capaz de relativizar as determinações sociais:

> Embora reconhecendo a ação igualitária da enculturação, nossa concepção de indivíduo como *único, inteligente,* dotado de *razão* e *vontade,* capaz de reações idiossincráticas e de decisões *livres* nos afasta dos determinismos e chega a nos aproximar de Pirandello na farsa famosa (Ribeiro, 1982:10. Grifos do autor).

Em segundo lugar, os "determinismos" decorrem das metodologias e teorias sociológicas que dão ênfase a explicações causais e não compreensivas, no sentido weberiano do termo. Nesse caso, a crítica visa, mais especificamente, a teoria marxista, já que o alvo de Ribeiro parece ser mais as teorias que, através de um único elemento, pretendem explicar a totalidade do social como, por exemplo, a determinação do social pelo econômico. A causalidade "unilateral" é, pois, criticada e substituída por uma causalidade "múltipla", como forma de evitar que a cultura se reduza, ora a uma determinação econômica, ora a uma determinação social.

Por último, cremos que a crítica de Ribeiro pode ser estendida às análises que, nas suas metodologias, privilegiam a idéia de *sistema,* onde o todo tem primazia sobre os elementos que o compõem. O ponto de vista "sistêmico" está presente, como sabemos, em vários enfoques teóricos que divergem, contudo, na conceituação de estrutura. Temos, pois, em primeiro lugar, a ênfase no indivíduo como valor irredutível a quaisquer determinações. De certo modo, como decorrência lógica desse postulado (que, em alguns momentos, toma forma de uma quase profissão de fé), a sociedade e a cultura não podem ser objeto de explicações de caráter estrutural, tanto na lógica funcionalista quanto marxista e estruturalista — em qualquer das acepções dadas ao termo estrutura, o indivíduo, tal como concebido nessa obra de Ribeiro, estaria submetido, já que será uma resultante de funções e/ou relações variadas.

A postura de Ribeiro, antes de tudo a favor do indivíduo, dá à sua obra uma posição singular no campo antropológico — alimentou-se, com freqüência, de uma literatura pouco usual, aquela advinda da psicologia social norte-americana, e conservou-se fiel discípulo do culturalismo, com uma deferência especial por Herskovits.

Recusando-se a compartilhar das grandes linhas explicativas de cunho causal sobre a sociedade brasileira, afirmando-se, taxativamente, em prol de uma análise sobre a cultura de cunho não reducionista, Ribeiro revela, também, a sua dívida com Boas e com Weber. A ênfase que emprega para se descartar de todo e qualquer determinismo é acompanhada de uma "diluição" de uma causalidade única numa multiplicidade de causas, com especial valorização dos fatores históricos.

O domínio cultural, objeto privilegiado por esse autor, só pode ser analisado se se conseguir enlaçá-lo com a esfera do indivíduo, na medida em que é essa a única que torna visível a multiplicidade de fatores plenamente integrados. Com efeito, o tema dominante nas diversas análises apresentadas nesse livro é o tema da *integração*. A sua preocupação com uma "causalidade múltipla" dos fenômenos culturais da sociedade tem como pressuposto a idéia de um *conjunto integrado*, em oposição, podemos considerar, à idéia de sistema. Nesse sentido, a cultura é um conjunto integrado de crenças, costumes, padrões de comportamento, hábitos passíveis de serem objetivamente observados nos diferentes grupos sociais.

Temos, pois, nessa coletânea, duas direções presentes nos seus artigos que se apresentam como complementares. De um lado, uma ênfase nos indivíduos como os operadores capazes de integrar os conjuntos culturais considerados e as relações interpessoais que vão ter a sua dinâmica respaldada nesses conjuntos; por outro lado, a análise dos padrões culturais que se apresentam enquanto comportamentos observáveis.

Se, ao invés de uma estrutura capaz de ser compreendida pelo exame do feixe de relações que nela se ordena, temos um conjunto empiricamente verificável de crenças e padrões integrados pela ação dos indivíduos, a análise antropológica vai, necessariamente, privilegiar as partes e não as totalidades, as hipóteses parciais e não globalizantes, a singularidade empírica e não a particularidade de uma estrutura.

Isso produz alguns efeitos na sua análise. Um, é o *caráter descritivo* que ela possui: descreve-se padrões, comportamentos, e busca-se através deles uma dominância para se chegar, senão a algo plenamente generalizável, ao menos, a algo que, num contexto dado, tenha um certo valor exemplar. Nessa mesma metodologia cabe a utilização de dados estatísticos que cumprem o mesmo papel das descrições, já que ambos se voltam para a busca da dominância de padrões que estão sendo considerados.

Isso introduz, em alguns textos, uma visível preocupação com o grau de amplitude e, portanto, de validade das suas afirmações — estas não só devem ser calcadas em dados empíricos, mas, também, devem ser encaradas como uma dominância estatística num conjunto de fatos em exame. No estilo reflete-se essa questão metodológica, através do uso contínuo de expressões como: "é comum entre nós", "encontram-se casos", "não são raros os casos", "extraordinariamente excepcionais são", ao longo do texto.

Outro efeito na análise em relação ao privilegiamento de conjuntos empíricos e de uma metodologia indutiva se dá ainda nas tentativas de generalização que Ribeiro persegue, muito justamente, através de seus inúmeros casos. Essas tentativas se apóiam na criação de *tipos ideais,* que serão descritos a partir de uma operação indutiva capaz de fornecer, mesmo que provisoriamente, um objeto que, apesar de ideal, mantém uma aparência concreta devido à *generalização de sua singularidade.* Essa generalização tem como efeito a criação de *sujeitos genéricos* que, tal qual os indivíduos enquanto categoria sociológica, ocupam a condição de *centros integradores* dos vários aspectos da cultura.

O caso dos "negros" é bem evidente. O negro enquanto categoria sociológica vai ter sua base na idéia de raça — e vai ser compreendido na sua particularidade, enquanto tipo ideal, erigido à condição de centro aglutinador de diferentes ordens de fatores que nele se apresentam:

> O duplo interesse do Negro em livrar-se da escravidão e em obter que ao morrer o enterrassem condignamente aliou-se ao seu natural desejo de encontrar um lugar na estrutura social, independente dos laços da servidão (1982:43).

Ou ainda:

> A reação do Negro, como do Mulato e do Branco ao Catolicismo na América Portuguesa vem se orientando ultimamente de algum modo segundo as linhas de "cleavage" das classes sociais, determinando uma aceitação seletiva das formas dissidentes do Cristianismo (:55).

E, para terminar:

> O indivíduo, preocupado com o sobrenatural, desejoso de uma visão coerente do cosmo, de uma explicação sobre o destino

último do homem, de um relacionamento direto e de influência junto a potências sobrenaturais, com vistas a amenizar e tranquilizar a vida... tem no Brasil uma multiplicidade de opções (:275).

Para valorizar essa questão e, ao mesmo tempo, analisar mais detidamente a proposta desse livro, iremos nos voltar agora para seu estudo sobre homossexualismo no candomblé.

Ribeiro inicia seu artigo avaliando a bibliografia, particularmente a hipótese desenvolvida por Ruth Landes. Landes acreditou ter explicado a presença significativa do homossexual nos cultos através do reconhecimento desses como majoritariamente femininos, composição essa que é referendada pela tradição. O homossexualismo se apresentaria como a forma possível de os homens contornarem esse impedimento, já que ele nada mais é do que um desejo de serem mulheres.

Ribeiro enfrenta o ponto de vista acima exposto, fazendo uma reavaliação estatística da hipótese de Landes, para determinar, de fato, o percentual de homens e mulheres nos cultos. Em seguida, aplica a uma amostragem masculina um teste "sensível a tendências homossexuais". Com isso, considera possível resolver a questão, tão polêmica nesse campo intelectual, a respeito da predominância homossexual entre os homens religiosos.

A avaliação dos testes resulta num extenso diagnóstico psiquiátrico da população dessa amostragem. Conclui, basicamente, que, apesar de a população masculina não ser tão pequena quanto alguns autores afirmam, nem tão homossexual como Landes desejaria, *todos* os homens, indistintamente, apresentam problemas na área da "identificação sexual", vale dizer, todos se inserem, em maior ou menor grau, na problemática apontada por Landes, já que, de alguma forma, "desejam ser mulheres".

Essa "dificuldade" detectada através dos testes vai ser explicada como sendo de origem social. A "cultura da pobreza", em última análise, é a responsável, isto porque:

> As personalidades dos indivíduos que estudamos, sejam eles homossexuais declarados ou machos com dificuldades de identificação sexual, são o resultado de situações conflitivas experimentadas no lar com o tipo especial de família centralizada em torno da mãe característico da subcultura afro-americana das classes sociais mais baixas (1982:212).

Os filhos dessa subcultura que possuem mães, geralmente "autoritárias e frustradas", podem, quando homossexuais, encontrar

refúgio nos candomblés, já que esses propiciam uma identificação mais livre com o sexo feminino.

Donde se conclui que determinadas relações sociais (que, na verdade, são vistas como inter-relações pessoais) são patológicas e geram, por sua vez, pessoas com desvios que, por seu turno, se relacionarão com outros de modo, também, deficiente.

Fica claro que Ribeiro (embora declare o contrário) não relativiza a sua representação do homossexual. A sua tentativa de relativização, na verdade, se refere ao reconhecimento de variações culturais quanto à maior ou menor aceitação por parte de diferentes grupos de práticas homossexuais, o que, com efeito, não chega a abalar a sua crença profunda de que o que é o homossexual em qualquer cultura se explica por uma análise do seu psiquismo. E a ciência do psiquismo vem indicando o caráter patológico dessas organizações mentais.

A valorização do indivíduo como instância irredutível a quaisquer causalidades sociais, certamente, se coaduna com esse ponto de vista. Porque, ao privilegiar essa instância, Ribeiro, ora investe na análise de uma possível subjetividade de tipos ideais, ora na análise do psiquismo de indivíduos concretos. Como dissemos, o centrar no indivíduo é acompanhado do esforço de configurar uma totalidade que, por englobar diferentes facetas, resulta, no final das contas, na idéia de "personalidades". O caráter patológico do homossexualismo é, então, acentuado na avaliação que faz das personalidades investigadas, como podemos observar na seguinte citação:

> As personalidades desses indivíduos eram na mor parte egocêntricas, narcisistas, introvertidas, com dificuldades no relacionamento com a imagem feminina. Agressão e sensitividade no relacionamento social. Sexualidade desviada, conflitos quanto a virilidade, insegurança e confusão na identificação sexual e tendências homossexuais eram outras características dessas personalidades. (Ribeiro, op. cit., :211).

Essas "personalidades", cuja descrição não peca por elogios, resumem, sintetizam e integram os vários fatores de ordem social, histórica e psicológica que formam a totalidade desse fenômeno. A idéia de "personalidade" é fundamental para o seu método, já que nela é possível traduzir a reunião de todos os fatores e circunstâncias que contribuíram para forjar aquele indivíduo específico que, por sua vez, é capaz de explicar pelas formas como se relaciona no mundo, grande parte dos fenômenos sociais.

Retomemos, agora, alguns aspectos mais gerais da metodologia. A antropologia como ciência dos casos singulares vai ter na história que sedimenta conteúdos um auxiliar fundamental. A história não se apresenta para Ribeiro como a pertinência que possui nas análises evolucionistas (aliás, claramente criticadas por ele), mas como uma *presença perceptível do tempo* que torna visível a singularidade dos fatos e o caráter efêmero da integração que estes realizam. Através da história pode-se perceber os conteúdos culturais sedimentados, as tradições persistindo e as culturas no processo de absorção e auto-reprodução em unidades de integração variadas. Desse ponto de vista, não causaria estranheza que a *nação*, ou complexos culturais como o *luso-brasileiro*, tenha uma importância privilegiada.

Um dos autores mais claramente criticados nessa obra é, sem dúvida, Roger Bastide. Levantaremos, então, algumas questões que se apresentam em relação a esse autor, buscando com isso apresentar o desenvolvimento que foi dado por Ribeiro a um dos temas mais considerados nesse livro, as religiões afro-brasileiras.

As discordâncias com Bastide, com efeito, não poderiam deixar de ser mencionadas. Teoricamente originários de filiações diversas e, em muitos sentidos, distantes entre si, ocuparam-se, contudo, dos mesmos temas. A cultura negra, o racismo, as religiões afro-brasileiras são temas privilegiados pelos dois.

Em termos mais gerais, a discordância com Bastide se dá em função da sua postura estrutural de tendência marxista, tão amplamente criticada por Ribeiro. Mais especificamente, as suas críticas recaem sobre a análise do candomblé efetuada através do princípio do corte. Como diz Ribeiro:

> É difícil admitir uma "coupure" como quer Bastide, para explicar o comportamento dos indivíduos que freqüentam esses cultos — a existência dentro de cada um de dois mundos opostos e a manutenção de uma fidelidade dúplice a valores muitas vezes contraditórios. Ele considera "marginal" o "Negro alienado do Sul do Brasil" enquanto aquele fiel aos cultos de origem africana vive quietamente em duas culturas simultaneamente, sem que estas duas culturas lutem dentro dele, entrem em mútua interferência ou se misturem (:77).

E continua, no parágrafo seguinte, após citar um trecho de Bastide:

> Nada mais ilusório. Toda sociedade a menos que entre em dissolução, impõe uma padronização e coerência de pelo menos

um grande número dos papéis que aí desempenham os seus indivíduos componentes. Quanto menos integrada a sociedade mais freqüentemente terão os seus membros de sofrer as tensões decorrentes da incompatibilidade entre seus papéis sociais. Toda sociedade monta dispositivos destinados a atenuar essas tensões e a obter compatibilidade entre papéis discordantes ou a resolução dos conflitos entre papéis (:77).

E, por fim, o seu argumento definitivo:

Um comportamento dual, cindido, como supõe o conceito de "coupure" só é possível nos casos de personalidade múltipla, não constando ainda a existência de sociedades assim esquizofrênicas (idem :78).

Por sua vez, Bastide argumenta em relação às críticas culturalistas:

Aqueles que estudam os encontros e as interpenetrações das civilizações são freqüentemente levados a fazer do sincretismo uma forma de adaptação intermediária entre o enquistamento cultural e a assimilação definitiva. Portanto um processo normal e útil. Ora deve-se notar que o enquistamento cultural no candomblé, o Tambor dos Minas, os Xangôs e os batiques iam de par em diversos graus, ademais com uma excelente integração social (Bastide, 1971:415).

As discordancias, portanto, referem-se ao sentido para um e outro autor do *sincretismo*: se é uma modalidade de integração particular, ou um recobrimento superficial de uma cultura que não se dissolve na linguagem da sociedade abrangente. Para Ribeiro, evidentemente, o sincretismo se coloca no interior de seu sistema explicativo em que a integração tem um papel dominante, sem que, contudo, deixe de dar lugar à particularidade do sistema mencionado:

Tem se mantido os cultos afro-brasileiros mercê do processo enculturativo que vem transmitindo sucessivamente aos descendentes dos primitivos escravos negros valores e normas das culturas africanas aqui introduzidas, do processo de reinterpretação que tem permitido a acomodação entre as tradições negras ameríndia e européia como bem demonstram o sincretismo das divindades católicas e fetichistas ou destas com as entidades sobrenaturais dos ameríndios...

O processo enculturativo é, pois, o da permanência dos padrões transmitidos da tradição preservada que age, encontrando no seu caminho uma força na direção inversa, a aculturação, que é o

processo paulatino de integração das diferentes culturas, através da reintegração dos dados das culturas originais. Mais uma vez, vale repetir, a cultura assume para Ribeiro um caráter substantivo. A idéia de *reinterpretação*, por exemplo, fundamental entre os postulados culturalistas, vai ser compreendida como a permanência de um mesmo conteúdo através de uma forma que, por sua vez, tem a função de adaptar e integrar, como fica claro na interpretação que faz da *mancebia*:

> Ainda estão por se fazer os estudos sistemáticos que a situação sócio-cultural das famílias urbanas de classe pobre requer. Pode-se apenas adiantar, no momento, que elas utilizam-se com maior freqüência da *mancebia* (reinterpretação já perfeitamente institucionalizada de patterns africanos e ameríndios de casamento para sua adaptação às exigências da família monogâmica e cristã) (1982:100).

Cultura, pois, acumula-se, comporta conteúdos postos e dispostos na mesa de negociações entre indivíduos e grupos sociais diversos.

A discordância com Bastide decorre, pois, da impossibilidade de aceitar um "enquistamento" cultural que não seja negociado com a sociedade abrangente e, portanto, não revele na sua forma a presença, ainda que disfarçada, de outras tradições, particularmente, a lusitana.

Com isso, Ribeiro revela, também, a sua dívida com Gilberto Freyre e o seu desvinculamento com os estudos tradicionais no campo afro-brasileiro. Ao frisar o aspecto integrativo, Ribeiro não quer negar a existência do africano "em si", como poderíamos supor, mas afirmar, junto com Freyre, a presença do "brasileiro" que é, também, "africano", "índio" e "português".

Com efeito, as teorias tradicionalmente aceitas a respeito do afro-brasileiro se sustentam no pressuposto estabelecido por Nina Rodrigues do inegável conteúdo africano dessas crenças. Sem negá-lo, Ribeiro integra-o e, coerente com essa sua perspectiva, vai considerar o processo de integração "normal" e não sinal de degeneração de um sistema anterior, como foi a interpretação dominante e ainda corrente nos dias de hoje.

Voltemos, então, ao problema do corte em Bastide e as críticas mencionadas. Na verdade, as distâncias teóricas e metodológicas entre os dois autores é tão grande que causa um certo espanto a importância concedida por Ribeiro, especificamente, ao conceito de corte; porque Bastide, aparentemente, não aceitaria a substancialidade que a cultura assume nas análises culturalistas.

Contudo, ao estabelecer o conceito de corte e tirar daí as conseqüências que tirou, como diz, a existência de "um verdadeiro estaqueamento africano em terra estrangeira", sujeita os seus princípios teóricos e o seu trabalho de pesquisa aos limites impostos a uma cultura substantivamente compreendida, já que só existe nos estreitos limites de uma tradição fielmente mantida.

A fidelidade à tradição é, pois, um critério fundamental para o reconhecimento da prática religiosa do candomblé. A questão pertinente é, então: como distinguir a tradição "verdadeira" da "falsa" e sobre ela aplicar o princípio do corte, abrindo um espaço teórico legitimo para a análise do seu sistema simbólico? Ao que tudo indica, para Bastide reconhecer aqueles que se mantiveram preservados, enquanto legítimos candomblés, não só vai ser necessário valorizar a tradição como elemento que é capaz de operar essa fidelidade, mas, também, dar a essa conteúdos claramente delimitados. A tradição, além de donos, tem juízes, e corresponde aos conteúdos delimitados pelos estudos antropológicos, desde Nina Rodrigues, testemunha ocular, aliás, do candomblé na sua origem. Essa tradição forma, pois, uma parede isolante, separando o culto oficial de tudo aquilo não perfeitamente identificável com a tradição legítima. A análise antropológica sobre o candomblé tem que se contentar, portanto, com um objeto já prévia e inequivocamente recortado, empiricamente estabelecido. O candomblé "real", necessariamente, se confunde com o candomblé "oficial". E, em conseqüência, não seria possível, chegando mesmo à beira da heresia, encontrar regras comuns ao candomblé oficial e outras modalidades religiosas, o que, em outras palavras, significa dizer que para cada regra não pode haver a não ser um único comportamento.

A diferença, portanto, entre o candomblé e as outras modalidades de culto "próximas", como a umbanda, o xangô nordestino, o candomblé de caboclo não pode ser explicada em termos antropológicos, já que a diversidade que se apresenta nos comportamentos observáveis implica em considerá-los como inteiramente distintos, sem nada em comum que possa ser apresentado no plano de uma análise científica. Passa a ser mais viável, por conseguinte, e mesmo mais convincente, fundar essas diferenças num discurso teológico.

Não é preciso lembrar o quanto Bastide influenciou a produção sociológica e antropológica brasileira e o quanto seus trabalhos sobre o campo "afro" fizeram escola. Na medida em que Bastide abriu esse caminho interpretativo sobre as religiões afro, caminho esse que, como chama a atenção Peter Fry. (1984), reitera as interpre-

tações tradicionais que dominam o campo desde Nina Rodrigues, dá lugar, efetivamente, para uma vertente que podemos chamar, cremos, sem maiores exageros, de "teológica".

Não somente o próprio trabalho de pesquisa de Bastide, mas alguns pesquisadores que estiveram sob a sua influência, vão tentar realizar nesse conjunto "oficial", denominado de candomblé, uma análise de seu simbolismo. Percebe-se em algumas tentativas uma marca do estruturalismo e uma preocupação em desvendar as estruturas inconscientes do sistema religioso enfocado. Mas, a lógica dessa estrutura a ser desvendada pela análise precisa, necessariamente, corroborar o conjunto já estabelecido e o significado dos símbolos já cristalizados pela tradição. Provê-se, assim, uma identidade entre os "mecanismos inconscientes" com o que seria a sua plena explicitação realizada pelo discurso erudito dos seus sacerdotes. Aplica-se, pois, um modelo normativo, cujas regras, na verdade, são explícitas e conscientes. Vemos, desse modo, um processo de legitimação "científica" de uma das vertentes "teológicas" dessa religião, ao lado de uma "teologização" das explicações antropológicas.

A vertente "teológica" não foi, contudo, a única engendrada sob a influência de Roger Bastide. Encontramos, também, como um dos frutos desse tratamento substantivo do candomblé, a enorme atração que esse sistema religioso exerceu sobre pesquisadores da área psicológica e psicanalítica.

Em parte, isso se explica pelo estranho atrativo que a possessão desperta nas nossas consciências ocidentais e, em parte, se deve a essa "brecha" metodológica. A verdade é que inúmeros trabalhos de orientação psicológica se debruçaram sobre o sistema simbólico do candomblé, tentando compreendê-lo como uma forma de explicitação de mecanismos psíquicos inconscientes. O aspecto "esotérico" dos rituais, somado à alteridade radical diante de uma crença compreendida como legitimamente africana, levou os pesquisadores a buscar uma identidade nos mecanismos inconscientes, desde que esses aspectos, quando visualizados, não questionassem as significações estabelecidas, mas se acoplassem a esse "africano". Particularmente, o aspecto "totêmico" facilmente detectável neste sistema, com a sua rica correspondência entre objetos variados e qualidades de mundo natural e sobrenatural, facilitava as operações psicologizantes, na medida em que se constituíam como interpretações "religiosas" de uma correspondência de mecanismos psíquicos variados, gerando uma equivalência entre as "personalidades" humanas e aquelas das divindades.

A interpretação substantiva da cultura realizada por René Ribeiro conduziu-o por outros caminhos. Vimos, com efeito, que a sua discordância com Bastide diz respeito, na verdade, ao que esse conjunto "africano" deve incluir. Ribeiro, de acordo com as suas filiações teóricas, opta por nele incluir um aspecto permanente de interação com a cultura produzida por outros segmentos sociais, dando uma ênfase especial à tradição lusitana.

Não se pode deixar de mencionar a ênfase que Ribeiro dá à "normalidade" dos cultos, distanciando-se, também nesse aspecto, de Bastide, que "anormaliza" os segmentos considerados "ideológicos", dando-lhes um caráter patológico.

Mas, mesmo assim, ainda restam algumas questões. A permanência do "africano" nesse jogo, que coloca em interação subconjuntos variados, precisa ser explicada. Afinal, haverá ou não alguma razão de ordem sincrônica que justifique a permanência desse sistema de crenças? Ribeiro apóia-se em duas explicações que podem ser entendidas como complementares. A primeira razão, de ordem mais geral, refere-se ao aspecto funcional que possui esse sistema de crenças. Já que a cultura é compreendida como um conjunto de dados, é possível recobri-los com outros significados, através da atribuição de funções. Entre as funções possíveis que essa religião cumpre, destaca-se aquela relacionada como a hipótese que está no eixo dessa obra: a integração. Com efeito, a função primordial do culto é possibilitar a própria existência do social, já que é através das práticas culturais que os indivíduos podem vir a ajustar e integrar os seus múltiplos papéis, formando, para todos os efeitos, grupos, coletividades assim relacionadas. Não podemos nos esquecer de que a sociedade para Ribeiro, em última análise, é um conjunto de indivíduos.

Essa função não poderia ser considerada como específica do candomblé nem de nenhum culto em particular. O que vai, de fato, complementar a sua hipótese é o estabelecimento de uma relação psicológica entre essa função e o equilíbrio psíquico necessário à sobrevivência do indivíduo. A sua hipótese, nesse sentido, é de considerar esses cultos como contendo mecanismos "psico-sociais" à disposição de seus freqüentadores, no caso, sendo a possessão o principal deles, capaz de fornecer aos indivíduos meios de liberação de tensões, sejam essas tensões produzidas nas inter-relações individuais, sejam essas tensões resultantes de conflitos intra-psíquicos e, no mais das vezes, a sua análise conclui pela presença de todos esses fatores, simultaneamente.

Grande parte dos artigos dedicados aos cultos afro-brasileiros é organizada em torno do relato detalhado de aplicações de testes psicológicos e descrições de personalidades nos seus mecanismos psíquicos e nas suas articulações com a nosologia.

Embora a sua proposta sustente-se, basicamente, numa profunda convicção a respeito da necessidade de interdisciplinaridade, que envolva, particularmente, a psicologia, creio que a análise antropológica teria mais a ganhar se as suas hipóteses explicativas tivessem se direcionado mais firmemente para o caminho por ele mesmo apontado: a valorização das idéias que fazem com que os movimentos dinâmicos da sociedade adquiram sentido para aqueles que dela participam.

BIBLIOGRAFIA

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil.* São Paulo: Pioneira/ EDUSP, 1971.

FRY, Peter. Gallus Africanus Est, ou Como Roger Bastide se Tornou Africano no Brasil. *Folhetim da Folha de São Paulo* 391, julho, 1984.